

„... diese menschenfressenden und niedrigstehenden Völker in ein vollständig neues Volk umwandeln“ – Papua-Neuguinea: eine letzte christliche Utopie

Abendländische Machtausbreitung und heilsgeschichtliche Erwartung endgültiger Weltevangelisation bilden die Einheit jener welthistorischen Epoche, die mit den Entdeckungsfahrten der Iberer im 15. Jahrhundert begann und die mit der Auflösung der letzten Kolonialreiche nach dem Zweiten Weltkrieg ihr definitives Ende gefunden hat. In diesem Zusammenhang stellt sich der ‚Angriff‘ der christlichen Religion auf die einheimischen Kulturen sowohl in seinen Zielen als auch in seinen Methoden als eine Vorgehensweise mit erstaunlicher Kontinuität dar. Den Missionaren der *Conquista*-Zeit ging es ebenso wie später ihren Nachfolgern in der hochimperialistischen Phase um die Einbeziehung der ‚Eingeborenen‘ in den europäischen Kulturkreis; waren sie doch zutiefst vom inneren und äußeren Zusammenhang zwischen westlicher Kultur und abendländischem Christentum überzeugt. Während sie in ihrem kulturhierarchischen Denken von der Inferiorität der autochthonen Kulturen und der moralischen Depravation der ‚un- und unterentwickelten‘ Völker ausgingen, galt die eigene, christlich-abendländische Kultur grundsätzlich als die höhere, fortgeschrittenere, ja als der Schlußstein zivilisatorischer Entwicklung schlechthin. An der Ersetzung der indigenen Normen und Wertvorstellungen durch die europäisch-christliche Kultur bestand daher für die Mission so gut wie nie ein Zweifel.

Bereits in der ‚Schwertmission‘ des Hochmittelalters hatten sich zugleich jene Strukturelemente ausgebildet, die in der Neuzeit erhalten blieben: die Unabdingbarkeit des christlichen Anspruchs und die Radikalität des missionarischen Zugriffs. Zwar haben später die Missionare des imperialistischen Zeitalters den vor der kolonialen Eroberung stehenden Völkern nicht mehr – wie die Spanier – eine ‚Konquistadoren-Proklamation‘ vorgelesen. Dennoch praktizierten auch sie in Afrika, Asien und Ozeanien einen mitunter unduldsamen ‚kulturellen‘ Imperialismus. Selbst die manchmal harschen Versuche zur Realisierung christlicher Utopien – wie z.B. in Form der Christendörfer – haben sich im Laufe der Jahrhunderte wenig geändert.

Der Raum christlicher Sozialutopien im Zuge der kolonialen Welteroberung war zunächst – wie im Fall säkularer Utopien – die Neue Welt. Konkretisierungen solcher Modelle christlicher ‚Volks‘- und Gemeindebildungen stellten etwa die Je-

suitenreduktionen in Südamerika oder die kalifornischen Niederlassungen der Franziskaner dar, wobei dem strengen patriarchalischen Regiment der Franziskaner unter dem berühmten ‚Apostel Kaliforniens‘, Junípero Serra (1713-1784), bis heute ein weniger positives Bild anhaftet als dem ‚heiligen Experiment‘ der Jesuiten.¹ Über einen noch größeren Zeitraum hin blieb die Südsee eine Weltgegend christlicher Utopien. Machtpolitisch und ökonomisch bestimmte weltliche Konzepte und die christlich-chiliasmatische Idee des Irdischen Paradieses, anfangs in der Utopie der *Terra australis* direkt miteinander verbunden, standen bei der Erschließung Ozeaniens in engen Beziehungen zueinander.

Beteiligt an dem Prozeß der Erschließung und Beherrschung der pazifischen Inselwelt, die nahezu die halbe Erdkugel umschließt und die vor dem 16. Jahrhundert den Europäern ebensowenig bekannt war wie der amerikanische Kontinent, waren sämtliche westlichen Expansionsnationen einschließlich der Russen, wobei die Motive weitgehend den bekannten Zielsetzungen europäischer Ausbreitung entsprachen: Ausweitung des Asienhandels; Suche nach Gold, Silber und Diamanten, aber auch nach dem Irdischen Paradies; Missionseifer und zivilisatorisches Sendungsbewußtsein; Ausdehnung politischer und ökonomischer Einflußsphären, aber auch Abenteuerlust und wissenschaftlicher Erkenntnisdrang. Die Folge war, daß sich im pazifischen Raum neben Afrika und Südamerika der wohl stärkste sozialkulturelle und ökonomische Wandel als Folge der europäisch-amerikanischen Durchdringung vollzogen hat.²

Den Anfang der Südsee-Erkundung machten, entsprechend ihrer weltpolitischen Hegemonie im 15. und 16. Jahrhundert, die Iberer. Da die Portugiesen aber nur sporadisch vom Ostsäum ihres asiatischen Imperiums in die pazifische Inselwelt vorstießen, blieb die Erforschung dieses Raumes eine spanische Angelegenheit. Sie vollzog sich weitgehend von Osten her, d.h. vom amerikanischen Reich der Spanier aus. Den spanischen Zugriff auf den pazifischen Raum leitete ein Auftrag Karls V. vom 27. Oktober 1529 an Hernán Cortes ein, von Mexiko aus Suchfahrten im *Mar del Sur* (Südmeer) zu unternehmen und in den neuentdeckten Gebieten Kolonien einzurichten. Wie in der Conquista Mittel- und Südamerikas standen von Anfang an christliche Glaubensboten bereit, die das Unternehmen begleiten sollten. Es handelte sich um acht der namhaftesten Franziskaner Mexikos, die ganz von der chiliasmatisch-millennaristischen Geschichtstheologie des Joachim von Fiore, der Sozialutopie des Thomas Morus und den humanistisch-reformerischen Ideen des Erasmus von Rotterdam eingenommen waren.³ Das bereits bis zur Ausrüstung der Schiffe vorbereitete Unternehmen scheiterte jedoch an innerpolitischen Querelen in Mexiko. Erst die 1542 mit sechs Schiffen und 200 Mann Besatzung,

darunter vier Augustiner, in See stehende Expedition des Neffen des Vizekönigs von Mexiko, Ruy López de Villalobos, schuf mit der Landung auf den Philippinen eine Plattform für den spanischen Expansionismus im Südmeer und im Fernen Osten. Die Hispanisierung der Philippinen ist schließlich nahezu allein das Werk der christlichen Glaubensboten gewesen.⁴

Während die spanische Festsetzung auf dem philippinischen Archipel auf Dauer gelang und die Philippinen zu dem einzigen katholischen Land des Orients wurden, scheiterten alle Erkundungen nach einem Stützpunkt, der mehr im Zentrum der Verbindung zwischen Asien und Amerika lag. Das Interesse am pazifischen Raum hatte zugenommen, als um 1560 die Eroberung Perus abgeschlossen war und die gleichzeitige Suche nach dem sagenhaften *El Dorado* dort immer wieder zu Enttäuschungen führte. Die Folge war eine Verlagerung auch des Mythos vom alttestamentlichen Goldland Ophir, also jenes Landes, aus dem König Salomon ungeheure Mengen an Gold, Elfenbein und Diamanten für seinen Tempelbau in Jerusalem geholt hatte, in die Inselwelt des Pazifik. Zusätzliche Nahrung erhielt die Ophir-Überlieferung durch Gerüchte, denen zufolge der Inka-Herrscher Túpac Inca Yupanqui bereits in präkolumbianischer Zeit eine Südseefahrt unternommen und sein Gold von Inseln im Pazifik mitgebracht habe, die in etwa auf der Höhe Limas liegen sollten. Eine scheinbar reale Grundlage bekamen die Hoffnungen auf ein Goldland im Pazifik schließlich noch durch das Wiederaufleben der bereits in der Antike vorhandenen Vorstellung von einer *Terra australis incognita*, eines bislang unbekanntem Südkontinents.⁵ Die Erwartungen eines weiteren Erdteils resultierten aus der noch bis ins 18. Jahrhundert Allgemeingültigkeit besitzenden Ansicht, daß den Landmassen der nördlichen Weltkugel ein stabilisierendes Gegengewicht auf der Südhalbkugel entsprechen müsse. Nachdem die Spanier mit den Philippinen in erster Linie ein Sprungbrett zum asiatischen Kontinent besaßen und der ehemalige Augustiner-Missionar Andrés de Urdaneta 1565 den ‚Rückweg‘, d.h. die West-Ost-Route der Seeverbindung über den Pazifik, gefunden hatte, sollte die Erstentdeckung des Australkontinents der Etablierung eines weiteren, möglicherweise noch ertragreicheren Herrschaftsgebietes im pazifischen Raum dienen.

Vehementeste Befürworter und Propagandisten einer Fortsetzung des Südsee-Projekts blieben die Franziskaner. Vier Franziskaner begleiteten daher auch das von Álvaro de Mendaña de Neyra geleitete Unternehmen, das – vom Ophir-Mythos bestimmt – die ‚Inseln des Salomo‘ im Bereich des bereits 1526 entdeckten Neuguinea suchen sollten. Als am 7. Februar 1568 Land in Sicht kam, glaubte man, den ersehnten *Südkontinent* entdeckt zu haben. Nur zu bald stellte sich jedoch heraus, daß die Expedition nicht das *Südland* gefunden hatte, sondern in einer weit zer-

streuten Inselgruppe gelandet war. Das begehrte Gold fand man auf den sofort *Salomonas* getauften Inseln (in den heutigen Südsalomonen) ebensowenig wie andere Schätze, und auch die Beziehungen zu den Eingeborenen gestalteten sich alles andere als freundlich. Bald gab es die ersten Toten auf beiden Seiten. Gegen den Widerspruch der mitreisenden Franziskaner, die die Forschungsfahrt nach Süden zur *Terra australis* fortsetzen wollten, brach Mendaña das Unternehmen ab.⁶

Erst 1595 startete eine weitere Expedition, wiederum unter Álvaro de Mendaña, in Richtung Salomonen, auch um den inzwischen als Mitbewerbern im Pazifik aufgetauchten Engländern zuvorzukommen und diesen gegenüber in Europa verlorenes Terrain (Niederlage der Armada 1588) wettzumachen.⁷ Die Salomonen wurden indessen nicht wiedergefunden; dafür entdeckte Mendaña aber eine Inselgruppe, der er zu Ehren des peruanischen Gouverneurs Marqués de Mendoza den Namen *Marquesas* gab. Einige Zeit später stieß er auf den Santa-Cruz-Archipel, wo er sich mit seiner Frau und seiner Mannschaft niederließ. Nur ein Schiff unter dem Steuermann Pedro Fernández de Quirós kehrte zurück. Dieser spanische Seefahrer portugiesischer Herkunft, der in die Fußstapfen Mendañas trat und alsbald die Suche nach dem *Südkontinent* fortsetzte, sollte schließlich nicht nur das ‚spanische Jahrhundert‘ im Pazifik beenden, sondern mit seinen Plänen einer friedlichen Kolonisierung und Missionierung in der Südsee die Tradition religiöser Utopien wieder aufnehmen, die bereits am Anfang des spanischen Vorstoßes gestanden hatten und die stets die Such- und Entdeckungsfahrten der Iberer mitbestimmten.

Felsenfest von der Existenz eines großen Kontinents im pazifischen Raum überzeugt, den er zu entdecken und zu christianisieren hoffte, legte Pedro Fernández de Quirós (ca. 1565-1615) Papst Klemens VIII. sein Projekt und seine religiösen Beweggründe dar, woraufhin sich dieser beim spanischen König, bei hohen Kirchenvertretern und beim Franziskanerorden für ihn einsetzte. Schließlich konnte Quirós am 21. Dezember 1605 mit drei Schiffen den Hafen von Lima verlassen. In seiner Begleitung befanden sich auch sieben Franziskaner. Neben einigen kleineren Inseln entdeckte die Expedition die Tuamotu- und die Manihiki-Inseln sowie die Neuen Hebriden, deren Inselcharakter man allerdings nicht erkannte. Vielmehr hielt Quirós eine der Inseln dieser Gruppe bereits für den gesuchten Südkontinent. Er nahm das Eiland für Spanien in Besitz und taufte es auf den programmatischen Namen *Austrialia del Espíritu Santo*. Das Wort ‚Austrialia‘ bildete er nicht nur dem Wort *australis* (lat. südlich) nach, sondern er bezog sich ganz bewußt auf den Namen der Dynastie (span. *Casa de Austria*) seines Königs Philipp III., der, persönliche Pläne eines Großreiches im Südmeer verfolgend, sein Unternehmen unter Umgehung des Indienrats genehmigt hatte.⁸

Als hoffnungsloser Idealist präsentierte sich Quirós in der Organisation seines Ordens der Ritter vom Heiligen Geist, den er am Pfingstfest 1606 gründete und in den er sämtliche Expeditionsteilnehmer aufnahm. Auf diese Weise war, wie es der Superior des Franziskanerordens nicht ganz ohne Sarkasmus feststellte, „solch eine Vielfalt von Rittern zu sehen, wie sie sicher seit Anfang der Welt nicht mehr gesehen worden war, denn da gab es Seemanns-Ritter und Schiffsjungen-Ritter und Schiffsdiener-Ritter und Mulatten- und Neger- und Indio-Ritter und Ritter-Ritter.“⁹ Aufgabe des Ordens sollte die Befriedung, Besiedlung und Christianisierung der neuentdeckten und noch zu entdeckenden Länder sein. Außerdem gründete Quirós die Stadt Neu-Jerusalem und verteilte gleich alle künftigen Verwaltungsposten. Die mißlungene Kontaktaufnahme mit den Südseebewohnern, nautische Rückschläge und vor allem wohl die Uneinigkeit der Expeditionsteilnehmer erzwangen schließlich die Aufgabe des Experiments bereits nach einem Monat und die getrennte Rückkehr der Flotte.

Quirós gab sich indessen nicht geschlagen. Sieben Jahre lang bemühte er sich um die Anerkennung seiner Entdeckungen und um die königliche Genehmigung zur Wiederaufnahme seines Siedlungsprojekts auf *Australia del Espíritu Santo*. Auch die Franziskaner und andere Ordensgemeinschaften wie der Hospitalorden des Juan de Dios spielten in seiner „grandiosen christlich-chiliasitischen Utopie“ (R. Jaspers) weiterhin eine maßgebliche Rolle.¹⁰ Spanien hatte indes offenkundig den Höhepunkt seiner expansiven Kräfte überschritten, so daß die Einheit von politischer und religiöser Motivation bzw. Aktion nicht mehr zu realisieren war. Die Pläne zur Christianisierung der Südseebewohner gingen daher in die Regie der Mission selbst über. So setzte sich Juan de Suva, ein vom Enthusiasmus des Quirós angesteckter Franziskaner, nach dessen Tod weiter für die Missionierung im Gebiet der Südsee ein und erarbeitete zwischen 1617 und 1627 einen großangelegten Missionierungsplan. In ihm gelangten die Visionen des Quirós und die von dem Franziskanerpater Gerónimo de Mendieta († 1604) aufgenommenen und am eifrigsten verfochtenen Ideen des Joachim von Fiore von einem mönchischen ‚Zeitalter des Heiligen Geistes‘ zu einer konkreten Utopie. Hunderte Franziskaner standen schließlich bereit, in das Missionsgebiet der Australländer zu gehen, und in Lima wurde bereits ein eigenes Seminar gebaut.¹¹ Die katholische Mission hatte die Südsee als eigenes, vom Staat (weitgehend) unabhängiges Betätigungsfeld und als Gegenstand ihrer idealistisch-millennaristischen Zielvorstellungen entdeckt, wenn sie vorerst auch keine Zustimmung des Königs zur Realisierung ihres Projekts erhielt. Nicht zuletzt dank der Propagandatätigkeit der Franziskaner blieb die Vorstellung von einer *Terra australis* jedoch in Europa bis zu den Reisen des James Cook lebendig.

Die Entdeckungsfahrten im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts markieren einen Wendepunkt in der Geschichte Ozeaniens. Mit ihnen beginnt der Übergang von der Entdeckungs- zur Kolonialgeschichte. Nachdem Entdecker und Forscher die pazifische Welt ‚geöffnet‘ hatten, folgten ihnen Händler und Missionare. Wahrscheinlich kommt den Missionaren in diesem Verbund sogar die größere Wirksamkeit zu. Denn sie haben nicht nur ‚vor Ort‘ das ‚Vertrauen‘ in die weißen Kolonialherren gefördert und ihrer Landnahme – direkt und indirekt – vorgearbeitet, sondern auf sie geht sicherlich die größte Revolution in den Lebensgewohnheiten und Wertvorstellungen der Südseebewohner zurück. Denn durch ihre Tätigkeit haben sich nicht nur die herkömmlichen Wirtschafts- und Sozialstrukturen allmählich verändert, sondern durch sie ist auch das gesamte geistig-kulturelle Normengefüge, das die von religiösen Mythen, Kulturen und Sanktionsmechanismen (Tabus) bestimmten Gesellschaften zusammenhielt, erschüttert worden. Zwar dauerte dieser Prozeß oft Generationen und mündete zumeist auch – unter der christlichen Oberfläche – in einen Synkretismus. Dennoch war mit der festen Etablierung der Mission der ‚point of no return‘ erreicht, nach dessen Überschreiten die Grundfesten der traditionellen Kulturen ins Wanken gerieten. Wie kein anderer Teil der Welt ist Ozeanien nicht zuletzt durch die ‚christliche Revolution‘ zu einem Anhängsel Europas und Amerikas geworden.¹²

Wenn überhaupt, dann nur in geringem Umfang waren die Missionare dagegen an dem im Zuge der Entdeckungsfahrten Louis Antoine de Bougainvilles und James Cooks neubelebten Mythos vom ‚edlen Wilden‘ beteiligt, der sich aus dem Vergleich der Südseewelt mit dem irdischen Paradies und der Idealisierung der Einwohner als noch ungeformte und unverbildete ‚Wilde‘ ergab.¹³ Denn im Gegensatz zu der im Grunde von europäischer Zivilisations- und Gesellschaftskritik geprägten Blickweise ihrer aufgeklärt-säkularisierten Zeitgenossen sahen Missionskreise in der Südsee nicht nur ein Paradies der Unschuld; fristeten nach ihrer Überzeugung doch diese ‚Wilden‘ vorerst noch ihr Leben in der ‚Nacht‘ des ‚Heidentums‘ (‚Eden nach der Vertreibung‘). Sie befanden sich damit in gefährlicher Nähe ewiger Verdammnis. Erst wenn man ihnen das ‚Licht‘ der christlichen Zivilisation gebracht haben würde, konnte diese Weltgegend in der Tat zu einem Paradies werden.

Hauptstoßrichtung des kolonial-missionarischen Vordringens in den Pazifik war zunächst die Inselwelt Polynesiens. Gelang es dem abendländischen Christentum mit der Etablierung christlicher Monarchien auf Tahiti, Hawaii, Tonga und den Fidschi-Inseln sowie seiner Durchsetzung auf Samoa bereits in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts und innerhalb weniger Jahrzehnte in diesem Raum Fuß zu

fassen und – im Sinne einer lange Zeit herrschenden triumphalistischen Missionsgeschichtsschreibung – mit riesigen Bekehrungsziffern aufzuwarten, so lagen die Inseln Melanesiens und Mikronesiens noch bis weit in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts hinein im Windschatten missionsstrategischer Entwürfe und Erfolge.¹⁴ Die ersten Missionsversuche der Spanier waren längst versickert – bis auf Guam – und in Vergessenheit geraten. Neuere Vorstöße einzelner Missionare oder Missionsgruppen, an denen es nicht fehlte, scheiterten zumeist tragisch. In kaum einem anderen Gebiet hatten die Missionare einen so hohen Blutzoll zu zahlen. Als Ursache lassen sich eine ganze Reihe von Gründen aufzählen: die Zersplitterung der Inselwelt, das für Europäer höchst unverträgliche Klima mit dem ständig gegenwärtigen Malaria-Fieber, das undurchdringliche Hinterland, verheerende Taifune, Kannibalismus und Kopffjagd sowie die verschiedensten Sprach- und Kulturgruppen. In Melanesien existierte kein institutionalisiertes Häuptlingstum. Der methodistische Missionar Heath Rickard hat das Bekehrungsproblem in diesen akephalen („kopflösen“) Gesellschaften durch einen Vergleich zwischen Fidschi und New Britain (im Bismarck-Archipel) verdeutlicht: „In Fidschi sagte ein Häuptling ‚Ich bin Christ‘ und Hunderte sagten am selben Tag ‚Wir auch‘. Auf New Britain dagegen sagt ein sogenannter Häuptling, er sei ‚Christ‘, aber selbst seine Frau und seine Kinder sagen ‚Wir wollen nicht‘: deshalb können wir hier nicht die großen Erfolge erwarten, die auf Fidschi erzielt worden sind.“¹⁵ „Kein Thakombau, Pomare oder Kamehameha“, klagte ein anderer Missionar.¹⁶ Das Christentum verbreitete sich nicht – wie in Polynesien – in einem stetigen Prozeß von Insel zu Insel. In hochkolonialer Zeit kam noch ein weiteres Problem hinzu, daß die Missionsarbeit stark behinderte: die Anwerbung bzw. Rekrutierung der Eingeborenen für die europäischen Plantagen im gesamten Südseeraum bis nach Fidschi und Samoa (*blackbirding*). Todesraten bis zu 75% waren auf diesen Plantagen keine Ausnahme.¹⁷

So konnten die Missionare nur langsam vordringen, stets begleitet von z.T. langjährigen Rückschlägen. Da namentlich in Melanesien das geistige und soziale Leben auf die überschaubare Welt der lokalen Siedlungsgemeinschaft beschränkt blieb und die *Big Men* keine Häuptlinge im üblichen Sinne waren, sondern nur durch Kriegeruhm oder wirtschaftlichen Erfolg über einen persönlichen, nicht vererbaren Rang verfügten, also Massenbekehrungen durch die Autorität eines christlich gewordenen ‚Häuptlings‘ nicht in Betracht kamen, mußten sich die Missionare anderer Methoden bedienen. Ansatz für den ersten Kulturkontakt mit den in kleinen Siedlungsgemeinschaften lebenden Autochthonen boten in erster Linie europäische Waren. Äxte, Messer, Streichhölzer, Decken, Kleidungsstücke, Schmuck,

Pfeifen und Tabak sowie andere Produkte des Westens erlaubten die Aufnahme von Beziehungen und den Erwerb von Land. Von der weiteren Versorgung mit materiellen Gütern hing es dann zumeist ab, ob sich die Missionare auf Dauer etablieren konnten. Später kamen ihnen ihre medizinischen Fähigkeiten und der Schutz zugute, den sie aufgrund ihrer materiellen Ausrüstung ihren Gastgebern gegen die gleich hinter den eigenen Siedlungsgrenzen wohnenden ‚Feinde‘ bieten konnten. Auch die Bewohner Mikronesiens und Melanesiens akzeptierten die Missionare nicht in erster Linie aufgrund dessen, was sie predigten, sondern aufgrund dessen, was sie mitbrachten.¹⁸

Materielle Güter öffneten den Missionaren denn auch den Weg auf die größte Insel in diesem Bereich, das Melanesien zugerechnete Neuguinea. Die Inselgruppe mit ihrer großen Hauptinsel war nach ihrer Entdeckung im Jahre 1526 – sie erhielt 1545 ihren Namen durch den Spanier Ortiz de Retes, der sich an das westafrikanische Guinea erinnert fühlte – weitgehend in Vergessenheit geraten und erst in den 1860er und 1870er Jahren wieder Anziehungspunkt für europäische Händler geworden. Mitte der 1880er Jahre führte der ‚Wettlauf‘ um Kolonialbesitz in diesem heute als nahezu vollständig christianisiert geltenden Gebiet zur Abgrenzung der Einflußbereiche, wobei die Holländer West-Neuguinea (West-Irian) behielten, die Engländer unter dem Druck des Partikularimperialismus seines weißen Dominions Australien Südost-(Papua) und das Deutsche Reich Nordost-Neuguinea (Kaiser-Wilhelmsland) einschließlich des vorgelagerten Inselbogens (Bismarck-Archipel) erhielten.¹⁹

Auf der nunmehr Neupommern genannten größten Insel des Archipels, auf New Britain, befanden sich bereits seit 1875 australische und neuseeländische Methodisten. In ihrem engherzigen Puritanismus suchten sie den ihrer Meinung nach „unbeschreiblich niedrigstehenden und verderbten Eingeborenen“ (Reverend Benjamin Danks) das Evangelium zu vermitteln, wobei sie sich gleichzeitig gezwungen sahen, wegen ihrer chronischen Unterbesetzung und Mittellosigkeit einen Großteil der Zeit auf wirtschaftliche Aktivitäten zu verwenden.²⁰ Andererseits setzten sie von Anfang an einheimische ‚Lehrer‘ aus Fidschi, Samoa und Tonga ein, die helfen sollten, eine strenge Zucht in den von ihnen beherrschten und kleinen Theokratien gleichenden Dörfern zu verwirklichen. Aber nicht nur Gebetsstunden und Sonntagsheiligung waren verpflichtend, die Eingeborenen hatten auch durch jährliche ‚Dankopfer‘, die Bewirtschaftung der missionseigenen Kokospalmen-Pflanzungen und hohe Steuern zum Wohl der gesamten Mission beizutragen.

Die größte und bedeutendste Mission auf Neupommern war indes die katholische Herz-Jesu-Mission. Sie verfügte 1912 auf der Gazelle-Halbinsel und im übr-

gen Archipel über ein Gesamtareal von 3.463 Hektar Land, davon 1.163 Hektar bebaut, zumeist mit Kokospalmen, das sie mit über 500 farbigen Arbeitern bewirtschaftete.²¹ Der Erwerb des Landes führte allerdings nicht selten zu Auseinandersetzungen mit den betroffenen Dorfbewohnern und deren konkurrierendem Anbau. 1896 baute die Mission die erste Straße von Vunapope in der Nähe des Regierungssitzes Herbertshöhe ins Hinterland und öffnete durch die von ihr in diesem Bereich ausgeübte Kontrolle gleichzeitig der Kolonialverwaltung den Zugang sowie die Sicherung des Handelsverkehrs.

Die Vorgeschichte dieser ‚französischen‘ Mission, deren Tätigkeitsfeld 1889 zum Apostolischen Vikariat New Britain erhoben wurde und die seit 1896 auch in Deutschland zugelassen war (Hiltruper Missionare),²² kann beispielhaft sowohl für die Schwierigkeiten der Missionsaufnahme in Melanesien als auch für die kolonialpolitischen Probleme einer Mission fremder Nation bzw. Konfession im nationalistischen Zeitalter stehen. Das Gebiet des Bistums war zunächst ein Teil des 1844 geschaffenen und den Maristen anvertrauten Apostolischen Vikariats Melanesien gewesen. Der erste Apostolische Vikar, Jean-Baptiste Epalle, nahm seinen Sitz auf Santa Isabel in der Salomon-Gruppe, während sich die 12 Missionare auf San Cristóbal niederließen. Einer von ihnen starb an Fieber, 3 wurden massakriert und von den Eingeborenen aufgespeist, so daß die anderen San Cristóbal verließen. Nicht anders erging es den an die Stelle der Maristen tretenden Patres des Missionsseminars von Mailand. Fieber und Kannibalismus zwangen auch sie 1854 zur Aufgabe. Erst 1880 gelangte ein französischer Weltpriester im Gefolge eines großangelegten französischen Siedlungsunternehmens, der sog. Marquis de Rays-Expedition, nach Neuguinea. Nach dem kläglichen Scheitern dieses Projektes ging der überlebende Priester auf die Gazelle-Halbinsel, wo er den Boden für die ersten Herz-Jesu-Missionare vorbereitete; denn inzwischen hatte Papst Leo XIII. im Zusammenhang mit dem französischen Kolonisationsunternehmen den *Pères du Sacré Coeur d'Issoudun* das gesamte Vikariat Melanesien übertragen. Als ein Brand die erste Missionsstation zerstörte, setzte 1884 ein Neubeginn mit neuen Missionaren aus Europa ein. Aber erst 1888 begann sich die Mission mit der Ankunft von fünf weiteren Missionaren unter der Leitung von P. Louis Couppé allmählich zu erholen und zu expandieren.²³

Dafür setzten jetzt die Schwierigkeiten mit der deutschen Kolonialverwaltung ein. Von Anfang an begegneten die deutschen Beamten und Siedler den französischen Missionaren mit Mißtrauen und Unterstellungen. Zeitweilig kam es sogar zu einem Missionsverbot, weil der Kaiserliche Kommissar die Herz-Jesu-Missionare für Jesuiten oder einen jesuitenverwandten Orden hielt. Eine weitere Maßnahme,

die die Mission nicht akzeptieren wollte und von ihrem Missionsverständnis her auch nicht konnte, betraf die 1890 von der Kolonialverwaltung vorgenommene Errichtung von Religionsgrenzen, die die auf der Gazelle-Halbinsel heftig miteinander konkurrierenden wesleyanischen Methodisten und die katholischen Herz-Jesu-Missionare voneinander trennen sollten.²⁴ Eine geschickt – durch das Ausspielen der größeren Toleranz der Katholiken gegenüber den einheimischen Bräuchen – von dem Missionsleiter Couppé inszenierte Massenbewegung der Tolai zur katholischen Kirche im Gebiet der längst in die Defensive gedrängten Wesleyaner legte jedoch die Schwächen der absolutistischen Religionspolitik der Neuguineakompanie bloß, und mit der Übernahme der Landeshoheit von der Kolonialgesellschaft durch das Reich am 1. April 1899 fielen die Religionsgrenzen. Schließlich führten die ständig von der Mission vorgetragenen Vorwürfe an die Adresse der Kolonialverwaltung, sie lasse es an dem notwendigen Durchsetzungsvermögen bei der Bekämpfung der Sklaverei fehlen, die von dieser Seite mit heftigen Attacken gegen den ‚Kinderkauf‘ der Mission beantwortet wurden, zu einem ständigen Konflikt, der die gesamte deutsche Kolonialzeit andauerte.²⁵

Die Kritik an der Praxis des ‚Kinderkaufes‘ rührte allerdings an das Fundament des geplanten Missionsaufbaus. Der 1889 zum Bischof geweihte Louis Couppé (1850-1926), ein energischer, ja autokratischer Missionsleiter, verfolgte nämlich nicht nur, vergleichbar den großen weltlichen Kolonisatoren, ehrgeizige wirtschaftliche Pläne, sondern auch ein höchst eigenwilliges Programm zur Bekehrung der Eingeborenen. Es beruhte auf seiner allmählich gewonnenen Überzeugung, daß es fast aussichtslos schien, die kannibalistischen Eingeborenen in einer auch nur halbwegs absehbaren Zeit zu christianisieren. Er wollte daher „diese menschenfressenden und niedrigstehenden Völker in ein vollständig neues Volk umwandeln.“²⁶ Dieses neue Volk sollte aus den von der Mission aufgezogenen und sozialisierten Kindern der Einheimischen hervorgehen. Ähnlich wie es bereits Quirós für sein *Australia del Espíritu Santo* geplant hatte, sollten die neuen, jungen Christen die alte Gesellschaft wie ein Sauerteig christlich durchwirken. Traditionelle Lebensweise und geistiger Habitus der autochthonen Bevölkerung sollten also bis in die Wurzeln hinein ausgelöscht werden. Für diesen Prozeß rechnete Couppé mit einer Dauer von ca. 20 Jahren. Die Kinder, die der Bischof gegen Muschelgeld (*tambu*) loskaufte und adoptierte, erwarb er zum Großteil von den Tolai, die diese wiederum den von ihnen versklavten Ethnien der Taulil und Baining fortgenommen hatten. Aber auch von entfernteren Inseln holte die Mission auf eigenen Schiffen und Booten oder durch Agenten Kinder oder ließ sich diese mitbringen, wobei es Couppé darauf ankam, daß diese noch so jung waren, daß der Gedanke an Flucht und Rückkehr zu

den Eltern erst gar nicht aufkam.²⁷ Aber auch das Heiratssystem der Einheimischen machte er sich insofern zunutze, als er Mädchen im Kindesalter mit überhöhten Brautpreisen aufkaufte. Jungen Männern machte er zudem den Vorschlag, gegen das Versprechen der Zahlung eines halben Brautpreises die Einwilligung zur Erziehung der künftigen Braut in einer Missionsanstalt zu geben, oft mit dem Effekt, daß diese Männer auch eine Missionsschule besuchten. Ebenfalls adoptierte der Bischof Waisenkinder, deren Eltern in den ständigen Kriegen und Stammesfehden umgekommen waren. Für ein von der Kolonialverwaltung befreites Sklavenkind zahlte die Mission 30 Mark.

Hinsichtlich der Entwicklung und Ausbildung der Kinder sah Couppés Konzept drei Stufen vor: Waisenhaus, Jugendheim und schließlich Christendörfer. Nach der Grundschule sollten die Mädchen und Jungen in Hauswirtschaft, handwerklichen Berufen, in Landwirtschaft und Viehzucht sowie als Katecheten und Lehrer ausgebildet werden. Bei Volljährigkeit beabsichtigte der Bischof die christlich erzogenen Jungen und Mädchen miteinander zu verheiraten und in ihrem Ursprungsland, aber in abseits des verderblichen Einflusses der Erwachsenen geeigneten Christendörfern anzusiedeln. Jedes Paar sollte auf dem von der Mission erworbenen Areal kostenlos Land zur eigenen Ernährung, aber auch zur Produktion für den Export und damit zum Gelderwerb erhalten. Auf diese Weise glaubte Couppé sowohl den Einheimischen helfen als auch dem deutschen Kolonialexport dienen zu können, wobei er gleichzeitig das verderbliche Plantagensystem der Europäer überflüssig zu machen hoffte.²⁸

Das Konzept der ‚Erziehung zur Selbständigkeit‘ lag indessen nicht im Interesse der Neuguinea-Kompanie. Ihr ging es allenfalls um die ‚Erziehung zur Arbeit‘, die sie den Missionaren gern überlassen wollte. Auf keinen Fall sollten ihr aber durch das Erziehungsprogramm der Mission Arbeitskräfte entzogen werden. Die Kompanie-Direktion, die gleichzeitig die Landeshoheit ausübte, suchte daher mit allen Mitteln den Kinderkauf zu unterbinden.²⁹ Bischof Couppé wandte sich schließlich bis nach Berlin, wobei er nicht nur auf die traditionellen Praktiken des ‚Kinderkaufes‘ bei den Eingeborenen verwies, sondern sogar Reichskanzler Caprivi darauf aufmerksam machte, daß der beschwerdeführende Landeshauptmann in seiner Zeit als Stellvertreter selbst zwei auf diese Weise ‚gekaufte‘ Mädchen besessen hatte.³⁰ So konnte Couppé sein Erziehungsprogramm zunächst noch fortsetzen. Vunapope, der zu Ehren des Papstes benannte Hauptsitz der Mission, entwickelte sich mit seinen Internaten, Schulen, Werkstätten und Musteranlagen zu einem Zentrum der geplanten ‚christlichen Revolution‘.

Couppés Modell der Christendörfer entsprach im Grunde noch immer der traditionellen Utopie der autarken Christengemeinde, wie sie mit den Reduktionen in Südamerika entstanden war. Voraussetzung einer durchdringenden Evangelisierung blieb die Zivilisierung der einheimischen Völker auf der Grundlage der christlich-abendländischen Kultur.³¹ Für Couppé und seine Missionare bestand denn auch nicht der geringste Zweifel an der Ersetzung der im Gegenzug abgewerteten indigenen Denk- und Wertvorstellungen durch europäisch-christliche Normen. Gleichfalls blieb die genuin missionarische Sicht erhalten, daß sich im europäischen Kolonialismus letztlich der göttliche ‚Heilsplan‘ offenbare, so daß selbst Couppés mitunter harsche Kritik an Kolonialadministration und Neuguinea-Kompanie immer systemimmanent blieb und nie das Kolonialsystem selbst in Frage stellte. Deutlich hat dies auch der Superior der deutschen Provinz der Mission, P. Hubert Linckens, in einem Brief an die Kolonialregierung formuliert, in dem er die Notwendigkeit des ‚Landerwerbs‘ für Couppés ‚Experiment‘ auf Neu-Pommern (New Britain) begründete. Nachdem er noch einmal auf den engen Zusammenhang von Christianisierung und Zivilisierung eingegangen war – letztere als Voraussetzung dafür, daß die Religion „allmählich in Mark und Bein übergehe“ –, erklärte er hinsichtlich der Einheimischen und ganz im Sinne der christlichen Arbeitsethik: „sie sollen durch reges Arbeiten und Schaffen ihre zeitliche Existenz verbessern, die Kolonie heben, nützliche Mitglieder der menschlichen Gesellschaft werden; sie sollen allmählich zu einem gewissen Wohlstand gelangen, wozu der Reichtum ihrer Heimat die berechnete Hoffnung gibt. ... Wir wollen auch auf wirtschaftlichem Gebiet die Pioniere der Zivilisation im Bismarck-Archipel sein.“³² Schließlich war – was die Kontinuität des Missionsfaktors im Zusammenhang der neuzeitlichen Kolonialgeschichte betrifft – auch die Radikalität des missionarischen ‚Zugriffs‘ erhalten geblieben, deren Folgen sich nur zu bald schmerzhaft für die Mission zeigen sollten.

1898 war Couppé darangegangen, als ersten Schritt auf dem Wege zur Schaffung eines ‚christlichen Volkes‘ das Christendorf St. Paul in der Nähe von Vunamaria am Weber-Hafen mit losgekauften und christlich erzogenen ehemaligen Bainingklaven zu gründen. Eine Stationsordnung regelte das Zusammenleben der Missionsangehörigen untereinander und mit neu hinzukommenden Baining, die Ausstattung der christlichen Ehepaare von seiten der Mission (z.B. das obligatorische Wellblechdach für das durch die Gemeinde erstellte Haus) sowie die (Arbeits-)Verpflichtungen der auf Stationsland wohnenden Eingeborenen gegenüber der Mission.³³ Ohnehin behielten die Missionare einschließlich der inzwischen zur Hilfe hinzugekommenen Schwestern nicht nur die alleinige Verfügungsgewalt über

die Plantagen, sondern sie führten auch ein strenges sittliches Regiment innerhalb des Dorfes.

Eine Folge dieser harschen Erziehungsmaßnahmen war die Ermordung von fünf Missionaren und fünf Missionsschwestern am 13. August 1904 durch eine Gruppe von Baining unter Anführung des To Maria. Dieser To Maria, Hausjunge des Stationsleiters P. Matthäus Rascher, hatte zuvor aufgrund eines ‚ehbrecherischen‘ Verhältnisses zu dem Bainingmädchen Savanut schwere Züchtigungen durch den diktatorischen Pater erfahren, ebenso wie seine Geliebte durch eine der Missionsschwestern.³⁴ Da auch ein deutscher Schiffskapitän, der die mangelnde Entlohnung und Versorgung der Eingeborenen sowie die Art der Missionsherrschaft in dem Christendorf als Ursache für die Mordaktion verantwortlich machte, in einer von der Mission angestregten Beleidigungsklage auf Grund des Beweismaterials obsiegte,³⁵ schienen die Gründe der Morde auf der Hand zu liegen: die rigide, vor schweren körperlichen Strafen nicht zurückschreckende, auf planmäßige Lebens- und Arbeitsweise gerichtete Zivilisationsstrategie der Mission. Tatsächlich liegen dem augenscheinlichen Sachverhalt jedoch wesentlich tiefere Ursachen zugrunde, die in einem sehr viel stärkeren Ausmaß sowohl mit dem ‚Erfolg‘ der Mission als auch mit der indigenen ‚Antwort‘ auf die christlich-europäische Herausforderung verbunden waren, als dieses gemeinhin gesehen wird.³⁶

Zunächst einmal stand schon die wirklichkeitsferne Konzeption isolierter Christendorfer in einer offenen Kolonialgesellschaft auf schwankenden Füßen. Die aus erkennbaren Motiven Kontakt zu den Fremden suchenden Eingeborenen ließen sich nicht mit Hinweisen auf den verderblichen Einfluß der ‚anderen‘ Weißen abspesen. Erst recht sahen sie nicht ein, warum sie nicht ihrer traditionellen Lebensweise des Umherstreifens folgen sollten. Mehrfach mußte To Maria, der mit seiner Geliebten nach Bainingart in den Urwald ausgerückt war, von P. Rascher und seinen Leuten zurückgeholt werden, wobei er gefesselt und geschlagen wurde. Da es außerdem nicht genug christliche Mädchen für die heiratsfähigen ehemaligen Sklaven gab und Ehen mit ‚heidnischen‘ Bainingmädchen zugelassen werden mußten, konnte die angestrebte ‚keimfreie‘ Christendorf-Atmosphäre ohnedies nicht verwirklicht werden. Schließlich verlor das Modell der Christendorfer auch bei den Einheimischen an Attraktion, als mangelnde Entlohnung, schlechte Bekleidung und fehlende Versorgung für Mißmut und Unzufriedenheit sorgten. Außerdem ignorierten die Schwestern das heiratsfähige Alter der Bainingmädchen, um möglichst lange billige Arbeitskräfte zu besitzen.³⁷

Die Tabula rasa-Methode des Christendorf-Modells war aber vielleicht nicht einmal der entscheidende Grund für das Scheitern und die Morde von 1904. Denn

es war unzweifelhaft der größte Irrtum der Missionare, daß sie glaubten, mit dem straffen Erziehungsprogramm und der sterilen Christendorf-Atmosphäre bereits das religiöse Weltbild der Einheimischen von Grund auf verändert zu haben. In dieser Unkenntnis hatte P. Rascher das erste Gebot für die Baining in der folgenden Weise umformuliert: „Ich bin der Herr, Dein Gott, Du sollst keinen Totenkult treiben!“³⁸ Damit hatte er jedoch – dies sicherlich noch bewußt, ohne freilich die Folgen erkennen zu können – zutiefst in das religiös bestimmte Denken der Baining eingegriffen, deren zentraler Mythos von einem wechselseitigen, unauflösbaren Abhängigkeitsverhältnis des einzelnen von seinem nächsten verstorbenen Angehörigen (meistens der Vater oder Großvater) ausgeht (*a jos*-Vorstellung). Dieser ist sein Beschützer in allen irdischen Dingen, von der Bewahrung der Gesundheit über das Gedeihen der Nahrung bis hin zum Schutz im Kampf gegen Feinde. Vergeht sich der Baining gegen diesen Beschützer (*a joska*, Pl. *a jos*) oder verleugnet er ihn gar, wird der *a joska* zum Rächer. Die *a jos* sind demnach die ‚Beschützer-Rächer‘, denen auch die Tages- und Nachttänze (in dieser Doppelfunktion) gelten; auch der Ursprungsmythos der Chachet-Baining, zu denen die Baining von St. Paul und Umgebung gehören, geht auf diese Grundvorstellung zurück.³⁹ Die von der Mission bei den Nordwest-Baining praktizierte Tabula rasa-Methode bei der Ausmerzungen des Totenkultes bedeutete deshalb die totale und unwiderrufliche Verleugnung ihrer persönlichen Identität. Die ‚Rache‘ versöhnte sie jedoch mit den nächsten Verstorbenen, den *a jos*.

Eine Verschärfung haben die religiösen Motive schließlich noch durch die besonderen ‚politischen‘ Beziehungen zwischen den Tolai und Baining erfahren, die durch ein Hörigkeitsverhältnis der letzteren gegenüber ersteren bestimmt waren. Bei ihrer Einwanderung von New Ireland aus hatten die melanesischen Tolai (‚Uferleute‘) die im Landesinnern wohnenden autochthonen Baining unterjocht und in Abhängigkeit gebracht. Diese Baining-Hörigen schufen für die Tolai die Verbindung zu den noch weiter landeinwärts wohnenden Baininggruppen, die in regelmäßigen Sklavenzügen und zur Versorgung mit Menschenfleisch aufgesucht wurden, wobei die Baining nicht nur die Hilfstruppen stellten, sondern an diesen Sklavenjagden auch mitverdienten. Obgleich es ein Hauptanliegen der Mission war, die Kämpfe zwischen Tolai und Baining und damit die Sklaverei zu beenden, gingen die Menschenjagden doch weiter, und auch das Abhängigkeitsverhältnis der Baining bestand unter der Oberfläche offenbar fort. Ein beteiligter Missionar schrieb rückblickend: „Obschon letztere [die Baining] durch die Mission und die Regierung von ihrem Sklaventum befreit worden waren, so betrachteten sie sich

doch noch ihren früheren Uferherren verpflichtet, brachten ihnen ihre besten Taros [eine tropische Knollenfrucht], fütterten ihre Schweine für sie und arbeiteten noch oft in deren Pflanzungen und erhielten dafür fast keine Gegenleistungen. Es war unmöglich, sie von diesem schädlichen Einfluß abzuhalten; es zog sie immer wieder dahin, und [es] hatte auch fast jeder Baininger den Namen eines Ufermanes neben seinem eigenen Namen.“⁴⁰

In diesem weiterhin bestehenden Abhängigkeitsverhältnis liegen nun sehr wahrscheinlich die Voraussetzungen für die Ermordung der zehn Missionsangehörigen, insofern nämlich, als die eigentlichen Hintermänner der unter Führung von To Maria, einem 1891 von der Mission freigekauften Sklaven der Tolai, begangenen Tat Tolai gewesen sind. Durch den Wirtschaftsboom, namentlich durch den rapiden Bedarf an Kopra in der europäischen Industrie, hatten die Tolai ihre Kokospalmenplantagen ausgeweitet. Vermehrter Kokospalmenanbau hieß jedoch nicht nur mehr *Tambu* (als Zahlungsmittel der Europäer), dessen Besitz wiederum über die Qualität des Lebens nach dem Tod entschied – eine Art melanesischer Calvinismus –, sondern erforderte auch mehr Baining-Sklaven zur Bewirtschaftung der Plantagen, was wiederum eine Fortführung der Sklavenjagden bedingte (aber ohne Kannibalismus, weil man die Menschen ja brauchte; daher dessen Aufhören!). Da die Mission der Hauptgegner der Sklavenzüge war und zudem auch noch die Kolonialregierung zu deren Bekämpfung drängte, war sie, personifiziert in P. Rascher, dem ständigen Dolmetscher bei den Antisklavereizügen, der Hauptfeind der Tolai und der von ihnen abhängigen Baining, wobei es jenen offenbar gelang, auch die Beziehung zu den christlichen Baining im Christendorf St. Paul wiederherzustellen.⁴¹ Es scheint sogar, daß die Tolai ihre Strategie soweit perfektionierten, daß sie in den anschließenden Strafexpeditionen der Polizeitruppe fast alle mitwissenden Baining töten lassen konnten und auch noch das Kopfgeld kassierten. Für die Baining war es offenbar wichtiger, daß das Abhängigkeitsverhältnis zu den Tolai sie nicht daran hinderte, weiterhin nach der im Zentrum ihres mythischen Denkens stehenden *a jas*-Vorstellung und den Baining-Gewohnheiten zu leben (wie etwa als Baining-Großer mit mehreren Frauen), während die Mission ihr Leben radikal veränderte. Mit seiner sorgfältig unter Beachtung der traditionellen Kultpraktiken vorbereiteten Tat wollte To Maria offensichtlich demonstrieren, daß er noch nach alter Bainingart handeln konnte.⁴²

Dem Ansehen der Baining hat der ‚Mord‘ an den Missionaren allerdings auf Dauer geschadet.⁴³ Der Durchbruch der Mission gelang im übrigen erst nach dem Zweiten Weltkrieg, und noch lange mußten sich die Missionare mit Ahnenkult, Polygynie, Zauberei, Kannibalismus und Stammesfehden auseinandersetzen, wenn-

gleich hinsichtlich der alten Sitten ein Unterschied zwischen den Küsten- und Bergbewohnern besteht. Aber auch, wo sich das Christentum durchgesetzt hat, sind die alten Vorstellungen und Lebensweisen nicht gänzlich verschwunden. Nicht nur, daß sich die Mission inzwischen in vorsichtigerer Weise an Sitten und Gebräuche der Einheimischen angepaßt hat (oder sie zumindest toleriert), sie hat auch einheimische Traditionen in den Ritus des Gottesdienstes und in andere Kulthandlungen eingefügt. Umgekehrt haben etwa die Baining christliche Zeichen und Symbole in ihre Tag- und Nachttänze integriert.⁴⁴ Der religiös-soziale Wandel vollzieht sich auf diese Weise sowohl in der Kontinuität kultureller Traditionen als auch unter Einbeziehung christlich-europäischer Vorstellungen - mit dem Nebeneffekt zunehmender Säkularisierung. Im übrigen beruht das christliche Engagement heute weitgehend auf dem sozialen Apostolat und der Bildungsarbeit.⁴⁵ Die Sozialutopie einer christlich-abendländisch dominierten Gesellschaft gehörte dem kolonialen Zeitalter an, wenngleich sich die Kirche weiterhin - wenn auch in veränderter Form - als eine Agentur des gesellschaftlich-kulturellen Wandels erweist und begreift.

Anmerkungen

Zuerst erschienen in: *Historische Anstöße. Festschrift für Wolfgang Reinhard zum 65. Geburtstag am 10. April 2002*, hg. v. Peter Burschel u. a., Berlin: Akademie Verlag 2002, S. 393-410.

1 Grundlegend Wolfgang Reinhard, *Gelenkter Kulturwandel im 17. Jahrhundert. Akkulturation in den Jesuitenmissionen als universalhistorisches Problem*, in: *Historische Zeitschrift* 223 (1974), S. 529-590; vgl. Andreas C. Walter, *Heiliger oder Sünder? - Junípero Serra, die Indianermissionen in Oberkalifornien und der Gebrauch von Geschichte*, in: *Geschichte und Humanität*, hg. v. Horst Gründer. Münster ²1994, S. 77-89; Arno A. Kern, *Utopias e Missões Jesuíticas*, Porto Alegre 1994; Peter Claus Hartmann, *Der Jesuitenstaat in Südamerika 1609-1768. Eine christliche Alternative zu Kolonialismus und Marxismus, Weißenhorn/Bayern 1994*; für den Zusammenhang von europäischem Expansionismus und religiös-kultureller Ausbreitung des Christentums vgl. Horst Gründer, *Welt-eroberung und Christentum. Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit*, Gütersloh 1992 (zum 'Jesuitenstaat' sowie zur Kalifornien-Mission der Franziskaner dort S. 112-154 bzw. 108-111).

2 Darstellungen zum Gesamtzeitraum: Douglas L. Oliver, *The Pacific Islands*, Cambridge (Mass.) ²1962; ders., *Oceania. The Native Cultures of Australia and the Pacific Islands*, 2 Bde. Honolulu 1989; Ernest S. Dodge, *Islands and Empires. Western Impact on the Pacific and East Asia*, Oxford 1976; O. H. K. Spate, *The Pacific since Magellan*, 3 Bde., Canberra 1979-1988; Philip

Snow/Stefanie Waine, *The People from the Horizon. An Illustrated History of the Europeans among the South Sea Islanders*, Oxford 1979; Kerry R. Howe, *Where the Waves Fall. A New South Sea Islands History from the First Settlement to Colonial Rule*, Honolulu 1984; Deryck Scarr, *The History of the Pacific Islands. Kingdoms of the Reefs*, Melbourne 1990; *The Cambridge History of the Pacific Islanders*, hg. v. Donald Denoon/Jocelyn Linnekin/Malamba Meleisa u. a., Cambridge 1997.

3 Fidel de Lejarza, *Franciscanismo de Cortes y Cortesianismo de los Franciscanos*, in: *Missionalia Hispanica* 5 (1948), S. 43-136; John Leddy Phelan, *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World. A Study of the Writings of Gerónimo de Mendieta (1525-1604)*, Berkeley/Los Angeles 1956, S. 28-36.

4 Edward J. McCarthy, *Spanish Beginnings in the Philippines, 1564-1572*, Washington D. C. 1943; John Leddy Phelan, *The Hispanization of the Philippines. Spanish Aims and Filipino Responses, 1565-1700*, Madison (Wisc.) 1959; Reinhard Wendt, *Fiesta Filipina. Koloniale Kultur zwischen Imperialismus und neuer Identität*, Freiburg 1997.

5 G. A. Wood, *Ancient and Medieval Conceptions of Terra Australis*, in: *Journal and Proceedings of the Australian Historical Society* 3 (1916), S. 455-465.

6 Vgl. Celsus Kelly, *The Terra Australis – A Franciscan Quest*, in: *The Americas* 4 (1947/48), S. 429-448, 5 (1948/49), S. 68-94.

7 Álvaro Mendaña, *Die Entdeckung der Inseln des Salomo*, bearb. und eingel. von Georg Friederici, Stuttgart 1925.

8 Vgl. *La Australia del Espíritu Santo. The Journal of Fray Martin de Munilla O.F.M. and other documents relating to The Voyage of Pedro Fernández de Quirós to the South Sea (1605-1606) and the Franciscan Missionary Plan (1617-1627)*, 2 Bde., hg. v. Celsus Kelly, Cambridge 1966; ferner Otto Kübler-Sütterlin, *Kolumbus Australiens. Das Wagnis des Pedro Fernández de Quirós*, Freiburg/München 1956; Pedro Fernández de Quirós, *Descubrimiento de las regiones australes*, hg. v. Roberto Ferrando, Madrid 1986.

9 Zit. n. *Dokumente zur Geschichte der europäischen Expansion*, Bd. 2: *Die großen Entdeckungen*, hg. v. Eberhard Schmitt, München 1984, Dok. 106b.

10 Reiner Jaspers, *Die missionarische Erschließung Ozeaniens. Ein quellengeschichtlicher und missionsgeographischer Versuch zur kirchlichen Gebietsaufteilung in Ozeanien bis 1855*, Münster 1972, hier: S. 72.

11 Vgl. Celsus Kelly, *The Franciscan Missionary Plan for the Conversion to Christianity of Fray Juan de Silva O.F.M.*, in: *The Americas* 17 (1960/61), S. 277-288.

12 Vgl. *Cultural Dynamics of Religious Change in Oceania*, hg. v. Ton Otto/Ad Borsboom, Leiden 1997; vgl. ferner: Aarne A. Koskinen, *Missionary Influence as a Political Factor in the Pacific Islands*, Helsinki 1953; Niel Gunson, *Messengers of Grace. Evangelical Missionaries in the South Seas 1797-1860*, Melbourne 1978; Ralph M. Wiltgen, *The Founding of the Roman Catholic Church in Oceania 1825 to 1850*, Canberra 1979; John Garrett: *A Way in the Sea. Aspects of Pacific Christian History with reference to Australia*, Melbourne 1982; Jukka Siikala, *Cult and Conflict in Tropical Polynesia. A Study of Traditional Religion, Christianity and Nativistic Movements*, Helsinki 1982; Theodor Ahrens, *Das Versprechen neuen Lebens. Zur Dynamik des Christentums in Ozeanien*, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 77 (1993), S. 263-285; ders., *Der Neue Mensch im kolonialen Zwielficht. Studien zum religiösen Wandel in Ozeanien*, Münster 1993; Heinz Schütte: *Der Ursprung der Messer und Beile. Gedanken zum zivilisatorischen Projekt rheinischer Missionare im frühkolonialen Neuguinea*, Hamburg 1995.

13 Vgl. u.a. Urs Bitterli, *Die ‚Wilden‘ und die ‚Zivilisierten‘. Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung*, München 1976; Klaus A. Börner, *Auf der Suche nach dem irdischen Paradies. Zur Ikonographie der geographischen Utopie*, Frankfurt a. M. 1984; Bernard Smith, *European Vision and the South Pacific 1768-1850. A Study in the History of Arts and Ideas*, London 1985; Karl-Heinz Kohl, *Entzauberter Blick. Das Bild vom Guten Wilden*, Frankfurt a. M. 1986; Ingrid Heerman, *Mythos Tahiti – Traum und Realität*, Berlin 1987; *‚Südseebilder‘. Begegnungen mit einem Mythos, Materialien zu einer Ausstellung des Völkerkundlichen Instituts Tübingen*, hg. v. Volker Harms, Tübingen 1992.

14 Vgl. dazu Horst Gründer (Anm. 1), S. 429-502.

15 Zit. n. Stewart G. Firth, *New Guinea under the Germans*, Melbourne 1982, S. 156f.

16 Zit. n. K. R. Howe (Anm. 2), S. 306 (die Namen stehen für die ersten christlichen Monarchen auf Fidschi, Tahiti und Hawaii); vgl. Marshall D. Sahlins, *Poor man, rich man, Big-man, chief. Political types in Melanesia and Polynesia*, in: *Peoples and Cultures of the Pacific*, hg. v. Andrew P. Vaida, New York 1968, S. 157-176.

17 Vgl. u. a. Edward Wybergh Docker, *The Blackbirders. The Recruiting of South Seas Labour for Queensland, 1863-1907*, Sydney 1970; Deryck Scarr, *Recruits and Recruiters: a portrait of the labour trade*, in: *Pacific Islands Portraits*, hg. v. J. W. Davidson/Deryck Scarr, Canberra 1976, S. 225-251; Stewart G. Firth, *German Recruitment and Employment of Labourers in the Western Pacific before the First World War*, Phil. Diss. (Masch.), Oxford 1973.

18 Besonders anschaulich Hermann Hiery, *‚Stori belong waitman tru‘ – Erstkontakt in melanesischer Sicht*, in: *Geschichte und Kulturen IV* (1992), S. 63-75.

19 Vgl. Horst Gründer, *Geschichte der deutschen Kolonien*, Paderborn 2000; sowie: *Die deutsche Südsee 1884-1914. Ein Handbuch*, hg. v. Hermann Joseph Hiery, Paderborn 2001 (beide mit weiterführenden Bibliographien).

20 Vgl. Stewart G. Firth (Anm. 15), S.139-142, hier: S. 139; Neville Threlfall, *One Hundred Years in the Islands. The Methodist/United Church in the New Guinea Islands Region 1875-1975*, Rabaul 1975. – Zur allgemeinen Missionsgeschichte in diesem Raum u.a. André Dupeyrat, *Papouasie. Histoire de la Mission (1885-1935)*, Paris 1935; David Wetherell, *Christian Missions in Eastern New Guinea. A Study of European, South Sea Islands and Papuan Influences 1877-1942*, Phil. Diss. (Masch.), Australian National University 1974; David Hilliard, *God's Gentlemen. A History of the Melanesian Mission, 1849-1942*, St. Lucia/Queensland 1978; Diane Langmore, *Missionary Lives, Papua, 1874-1914*, Honolulu 1989; Charles W. Forman, *Missions in Papua New Guinea*, in: *Missionary Ideologies in the Imperialist Era: 1880-1920*, hg. v. Torben Christensen/William R. Hutchison, Aarhus 1982, S. 23-37; sowie die entsprechenden Artikel im *Handbuch der deutschen Südsee* (Anm. 19).

21 Kaiserliches Bezirksamt Rabaul, *Plantagenstatistik*, Archdiocese Rabaul Archives Vunapope/Papua-Neuguinea (künftig ARA), 117 R 1911-1920; zur Herz-Jesu-Mission in Papua-Neuguinea vgl. Georges Delbos M.S.C., *The Mustard Seed. From a French Mission to a Papuan Church 1885-1985*, Port Moresby 1985; James Waldersee, „Neither Eagles Nor Saints“, *MSC Missions in Oceania 1881-1975*, Sydney 1995.

22 Dazu Horst Gründer, *Christliche Mission und deutscher Imperialismus. Eine politische Geschichte ihrer Beziehungen während der deutschen Kolonialzeit (1884-1914) unter besonderer Berücksichtigung Afrikas und Chinas*, Paderborn 1982, S. 58-60, 71-73.

23 Couppé, *Rapport sur le Vicariat Apostolique de la Nouvelle Bretagne*, ARA. 104 AP 1890-99; Reiner Jaspers (Anm. 10), S. 244-256; *Papers prepared for the visit of Pope John Paul II to Papua New Guinea 7-10th May, 1984* [Port Moresby 1984].

24 Dazu Reiner Jaspers, *Kolonialismus und Missionstätigkeit – erläutert an der Religionsgrenziehung auf New Britain nach 1890*, in: „...denn ich bin bei euch‘ (Mt 28, 20). Perspektiven im christlichen Missionsbewußtsein heute, Fs. für Josef Glazik und Bernward Willeke zum 65. Geburtstag, hg. v. Hans Waldenfels, Zürich 1978, S. 169-182.

25 Vgl. u. a. Couppé an (Landeshauptmann Georg) Schmiele, 10.2.1893, ARA. 20; Couppé an (Gouverneur Rudolf von) Bennigsen, 4.1.1901, ARA. 21.

26 Couppé an (den Kölner) Kardinal (Philippus) Krentz, 1.8.1893 (*de changer ces peuples anthropophages et dégradés en un peuple entièrement nouveau*); auch Couppé an Hanse-mann/Neuguinea-Kompanie, 27.7.1893 (*C'est donc un peuple nouveau que nous voulons créer*). Beide Briefe: ARA. 20; zu Couppé: Georg Bögershausen, *Erzbischof Ludwig Couppé*, in: *Pioniere der Südsee*, hg. v. Josef Hüskes, Hiltrup 1932, S. 172-179.

27 Vgl. Couppé an (P. Philibert) Gontherault, 5.7.1891, ARA. 20.

28 Couppés Konzept findet sich, neben den in Anm. 26 u. 27 genannten Briefen, in zahlreichen weiteren Briefen (Kopien in ARA. 21).

29 Vgl. u. a. Neuguinea-Kompanie/Hansemann an Caprivi, 31.10.1893, Bundesarchiv Berlin, RKA. KA III/2570.

30 Couppé an Caprivi, 16.7.1893, ARA 23 Varia.

31 Neben dem Begriff ‚Villages chrétiens‘ benutzte Couppé bezeichnenderweise synonym die Bezeichnung ‚Villages civilisés‘ (z.B. Couppé an Staatssekretär des Auswärtigen Marschall von Bieberstein, 26.7.1893, ARA. 20).

32 Linckens an die Kolonial-Abteilung des Auswärtigen Amtes, 30.10.1900, ARA. 37 AG 1900/2.

33 ‚Bestimmungen für die Station St. Paul‘, 11.9.1901, ARA. 158 T 1904. – Von den Holzhäusern der Christendörfer bzw. von diesen selbst ging man später auch deshalb ab, weil sich in ihnen Keime ansteckender Krankheiten entwickelten, während die Einheimischen ihre Grashütten von Zeit zu Zeit abbrannten.

34 P. Rascher hatte allerdings, worauf die Mission später gern hinwies, für St. Paul von der Regierung polizeiliche Befugnisse (u.a. betr. Anordnung und Vollstreckung der Prügelstrafe) erhalten.

35 Urteil des Kaiserlichen Bezirksgerichts Herbertshöhe vom 5./6.1.1905, ARA. 158 T.

36 So Peter J. Hempenstall, Europäische Missionsgesellschaften und christlicher Einfluß in der deutschen Südsee: das Beispiel Neuguinea, in: Imperialismus und Kolonialmission. Kaiserliches Deutschland und koloniales Imperium, hg. v. Klaus J. Bade, Wiesbaden 1982, S. 226-242, hier: S. 238; Stewart G. Firth (Anm. 15), S. 144. – Auch die jüngste, auf den MSC-Quellen basierende Arbeit von J. Waldersee (Anm. 21) führt die Ermordung der Missionare ausschließlich auf den traditionellen Widerstand der Baining gegen Kolonialeroberung und Missionierung sowie die Rache des „gekränkten Waisen“ To Maria zurück (S. 504-511). – Vgl. dagegen, auch für das Folgende, Reiner Jaspers, Historische Untersuchungen zu einem Mord an Missionaren auf New Britain (Papua New Guinea) 1904, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft. 63 (1979), S. 1-24; s. auch Peter G. Sack, Law, Politics and Native „Crimes“ in German New Guinea, in: Germany in the Pacific and Far East, 1870-1914, hg. v. John A. Moses/Paul M. Kennedy, St. Lucia/Queensland 1977, S. 262-287.

37 Dazu P. Bernhard Bley, Erinnerungen aus der Mission in Rabaul (1902-1915). Manuskript (im Ordensarchiv Vunapope), S. 116, vgl. ebd. S. 118: „Welche Menge billiger Arbeiter hat Vunapope damals jährlich von St. Paul erhalten!“

38 Nach P. Leo Brenninkmeyer, 15 Jahre beim Bergvolke der Baininger. Tagebuchblätter, Hiltrup 1928, S. 39.

39 Dazu Karl Hesse (in collaboration with Theo Aerts), *Baining Life and Lore*, Port Moresby 1996, bes. S. 29f.

40 P. B. Bley (Anm. 37), S. 113.

41 To Marias Abhängigkeitsverhältnis wurde gleichsam reaktiviert, er wurde Höriger des To Nai von Massava (Reiner Jaspers [Anm. 36], S. 9).

42 Reiner Jaspers (Anm. 36), S. 15.

43 Vgl. Reiner Jaspers (Anm. 36), S. 22f.

44 Der Deutschen Forschungsgemeinschaft danke ich an dieser Stelle für ein Reisestipendium und Erzbischof Karl Hesse MSC und seinen Mitbrüdern für die freundliche Aufnahme in Vunapope und auf den Missionsstationen New Britains/PNG.

45 Vgl. Geoffrey Smith, *Education in Papua New Guinea*, Melbourne 1975; Peter Smith, *Education and Colonial Control in Papua New Guinea. A Documentary History*, Melbourne 1987; bes. Teresa A. Flaherty, *The Women's Voice in Education. Identity and Participation in a Changing Papua New Guinea*, Melanesian Institute Goroka/PNG 1998.